

Die Polemologie vir die Gees*

The polemology for the spirit

FANIE DE BEER

Departement Inligtingkunde, Universiteit van Pretoria.

fanie.debeer@up.ac.za



Fanie de Beer

C S (FANIE) DE BEER is Emeritus Professor van die Departement Inligtingkunde, Universiteit van Suid-Afrika en is tans Buitengewone Professor in Inligtingkunde aan die Universiteit van Pretoria. Hy het gegradueer in Landbou en Filosofie (doktorale werk) aan die Universiteit van Pretoria en Parys X, Nanterre, Frankryk, onderskeidelik. Hy het Inligtingkunde, Wysbegeerte en Kommunikasiekunde aan verskillende universiteite doseer, navorsing op al hierdie gebiede en verwante subgebiede onderneem, daarvoor gepubliseer en konsultasiewerk gedoen oor kenniskepping, -benutting, en -disseminasie. Onder sy publikasies tot op datum tel 6 boeke (as outeur), 5 boeke (as redakteur), 95 wetenskaplike artikels en verskeie navorsingsverslae. Hy doen tans ekstensief navorsing en publiseer oor die volgende temas: die Filosofie en teorie van inligting in die wydste sin van die woord, met besondere klem op die individuele en sosiale implikasies van inligting; navorsingsmetodologiese uitdagings; filosofieë en teorieë van tegniek en tegnologie; kennisinwensie, -disseminasie, -benutting en -bestuur; lees- en interpretasieteorieë en die bestaande geleterheidsnood; en oor die her-inwensie van menslike spiritualiteit, noölogie en die gees van ons tyd.

C S (FANIE) DE BEER is Professor Emeritus of the Department of Information Science, University of South Africa and is currently Extraordinary Professor of Information Science at the University of Pretoria. He graduated in Agriculture and Philosophy (doctoral work) at the University of Pretoria and Paris X, Nanterre, France, respectively. He taught Information Science, Communications, and Philosophy, undertook research in all these disciplines and related sub-disciplines and was involved in consultation work in the area of knowledge utilisation and information dissemination. To date he has published 6 books (as author), 5 books (as editor), 95 scientific articles, and a number of research reports. He is currently extensively engaged in research and publishes on the following themes: the philosophy and theory of Information in the widest possible sense, with special emphasis on the individual and social implications of information; research-methodological challenges; philosophies and theories of technics and technology; knowledge invention, dissemination, utilisation and management; reading and interpretation theories and the existing literacy needs; and on the re-invention of human spirituality, noology and the spirit of our age

* Die titel “**Polemologie vir die gees**” is ontleen aan ’n gedeelte van die tema van ’n seminaarreks wat deur Bernard Stiegler en die kollegas van *Ars Industrialis* aan die *Collège international de philosophie* in Parys, Frankryk aangebied is: “**Trouver de nouvelles armes: polemologie de l’esprit**”.

ABSTRACT***Polemology for the spirit***

It was quite an exciting moment to have discovered in the beginning of the 21st century (2006) that there are really still intellectuals with a definite resolve to reinvent human spirituality, against the tremendous animosity against it, as well as mere negligence regarding it, in acknowledging and pursuing this ultimate and unique human characteristic celebrated for many centuries since the early Greek philosophers. The deflation and degradation of the value of the spirit, first by the humiliating experiences people have been submitted to during the world wars, but then also by subsequent developments in human societies called industrial populism not only cause extensive liquidation of human individuals, societies and thinking, but also the liquidation and distortion of all the knowledges human lives depend on, like know-how-to-live (or to know-how-to-be-in-the-world), know-how-to-act and know-how-to-think (including theorising and criticising).

First of all, it is considered necessary to give an overview of what human spirituality may indeed entail. In this regard Valéry's views are taken as a guideline together with the work of Bernard Stiegler and Ars Industrialis. It seems clear according to them that human spirituality constitutes the core of what it means to be human and that all human activities can be seen as manifestations of spirituality either in a negative or in a positive sense. The notion of pharmakon which may mean either poison or medication is used to describe these possible negative or positive outcomes. To work towards the positives in order to achieve a reinvention of spirituality and the re-enchantment of the world, especially in view of the strong and comprehensive impact of degrading, rationalising and deflating factors like world wars and other forms of violence, consumer culture and economic and market forces, together with technical and technological forces, constitute an immense challenge that calls for a struggle.

In order to achieve this reinvention and re-enchantment the struggle is a formidable one. The reason is that a comprehensive denigration of the spirit is taking place in contemporary societies for which many powers of a political, social, economic, technical and even cognitive nature are responsible. The powers of the market and of capitalism and of consumption, under the guidance and inspiration of these powers, take over societies and individuals and destroy the love of self, and the love for others, with an effect on community and the notion of the "us" and also on human sensitivity and care. The impact touches the roots of societies to such an extent that it causes symbolic misery that also leads to spiritual misery: a misery that touches all spiritual endeavours and experiences. No wonder socio-pathology is being considered to be the deepest implication of all these and as such constitutes our single most serious problem.

Extensive efforts should be mobilised to counter these developments in order to avoid catastrophic, barbaric and beastly dispositions and strategies that may lead to the downfall of the human race. Nothing less than a socio-therapy will suffice. What does such a strategy include? It is more of a process than a piece of ready made medication that has to do with the cultivation of compositional thinking, and loving, and caring of a special nature. Reinventing care, love, knowledge and a well founded society of individuals who excel in their singularity may be significant contributing factors leading towards a process of healing.

It must be realised that spirit, digital technics, and technologies of the spirit are of a pharmacological nature. The pharmakon is both poison and remedy. All these matters can be either diabolical or symbolical, that is, destructive or constructive, poisonous or remedial. The embracement of the diabolical will bring about and enhance symbolic misery; the embracement of the symbolical may limit the destructive powers of the diabolical. Should we want to take up the remedy we have to move in the direction of the symbolical.

The ultimate objective should be to resist industrial populism in all its manifestations of discredit, disgust, distrust and bad faith that poisons the world, in favour of the value of the spirit that will lead to the re-enchantment of the world and the rediscovery of the fullness and closeness of being. Supporting factors will be the sound foundation of society in a true communal sense and the resistance against ignorance and the illumination of true knowledge and the continuous battle for intelligence against the possibility of the degree zero of thought and the reign of ignorance, with the support of an industrial politics and technology of spirit. A kind of nootechnics or nootherapy must come into play.

KEY CONCEPTS: Spirit, industrial populism, symbolic and spiritual misery, sociopathology, pharmakon, polemology, sociotherapy, knowledge, care, love, compositional thought

TREFWOORDE: Gees, industriële populisme, simboliese en geestelike ellende, sosiopatologie, farmakon, polemologie, sosioterapie, kennis, sorg, liefde, komposisionele denke

OPSOMMING:

Hierdie artikel is 'n bondige oorsig oor aspekte van die werk van die filosoof, Bernard Stiegler, en die vereniging *Ars Industrialis*, waarby hy en verskeie kollegas betrokke is. Die vertrekpunt hiervoor is die merkwaardige publikasie deur hulle met die titel: *Heropluistering van die wêreld: geestelike waarde teenoor industriële populisme*, asook twee Manifeste wat binne die bestek van vyf jaar beslag gekry het as die kern van hulle argumente. Aandag word ook gegee aan die belangrikste publikasies van Stiegler wat min of meer gedurende hierdie tyd die lig gesien het.

Sake wat beklemtoon word, is die karakterisering van gees, die identifisering van magte wat die gees aftakel en in die proses die wêreld ontluis, dit wat in die aftakelingsproses alles in die slag bly, die omvang en impak van hierdie magte tot die dimensies van 'n sosiopatologie toe. Die geïmpliseerde aftakeling van die individu tot 'n gedisaffekteerde wese, die aftakeling van die gemeenskap tot 'n volslae verlies van gevoelvolheid, sorgsaamheid en liefde en die aftakeling van kennis en denke tot berekenbare en berekenende middelmatigheid wat uiteindelik lei tot katastrofe, stommiteit en barbaarsheid, is alles sake wat intens geraak word.

Hierbenewens word ook aandag gegee aan hoe hierdie sake, volgens Stiegler en sy medewerkers, deur 'n sekere soort stryd van 'n intellektuele, konseptuele en gevoelvolle aard beveg kan en moet word, met die hulp van institusies en dissiplines naas dié van individue, ten einde 'n sosioterapie te verwesenlik deur die herfundering van menslike gemeenskaplikheid (die ware "ons"-wees) en die stryd teen onkunde wat ook 'n stryd vir intelligensie is, waardeur die herwinning van geestelikheid, die herinvensie van sorgsaamheid en liefde, die heropluistering van die wêreld en die belewenis van synsabyheid verwesenlik kan word met die hulp van die industriële politiek en tegnologieë van die gees. 'n Soort noötegniek of noöterapie moet in werking tree.

INLEIDING

Die boek *Heropluistering van die wêreld: geestelike waarde teenoor industriële populisme* (Stiegler et al. 2006) het my weer laat dink oor die belangrikheid van gees in ons gedagtes en woordeskat wanneer die mens en menslike aktiwiteite ter sprake is. Die kern van Stiegler en ander se boek is: her-vind die gees, geestelikheid en geestelike waarde. Die verlies aan geestelikheid of die aftakeling van gees en die uitskakeling daarvan uit ons woordeskat deur verskeie ingrypende

faktore in vandag se wêreld, is die groot saak wat in die boek ter sprake kom. Die outeurs is van mening dat so 'n houding intens bestry moet word, veral vanweë die kwade gevolge wat dit op die korter en langer duur vir die hele menseras inhou. Dit bring die ontluistering van die wêreld, eintlik die mensewêreld, mee en roep ons daarom op tot die heropluistring van hierdie wêreld. Die ontluistering is ten diepste 'n staat van sosiopatologie en roep daarom om 'n sosioterapie. Hierdie terapie is afhanklik van die vermoë tot die heropluistring van die wêreld wat weer afhang van die aktiwiteit van die gees. Wêreld is 'n term met 'n omvattende en baie sinryke betekenis wat ons baie naby aan die syn bring. "Sinvolle wêreld" en die "nabyheid van die syn" kom op dieselfde neer. Sinskepping en synsnabyheid is vrugte van die gees. Hierdie artikel is 'n poging tot 'n bondige oorsig oor aspekte van hierdie manjifieke en omvangryke oeuvre van Bernard Stiegler en die assosiasie, *Ars Industrialis*, in Parys, Frankryk.

KARAKTERISERING VAN DIE GEES

Indien die kernsaak vir Stiegler en *Ars Industrialis* is om die gees te her-vind, is die karakterisering daarvan vanselfsprekend ewe sentraal. Dit is sekerlik 'n besonder moeilike taak wat beslis aanleiding kan gee tot groot verwarring. Gees word op baie maniere en vir verskillende sake gebruik wat kan wissel van spoke tot duiwelbesetenes en van bese geeste tot by gees as die grondkarakterisering van menswees.

Dit gaan dus nie om gees en geestelikheid in die sin wat binne godsdienstige verband daaraan toegeken word nie (hoewel dit nie uitgesluit hoef te wees nie). Dit gaan wel om gees as 'n definiërende term vir menswees; in wat dit ten diepste beteken om mens te wees en veral die term waarmee die Griekse woord *nous* vertaal kan word. Dit is nie substansieel te verstaan as 'n entiteit met 'n afsonderlike bestaan wat van die liggaam te onderskei is nie, maar eerder as die verwesenliking van die lewende liggaam as begeesterde, kennende, verhoudingvoerende lyflikheid. Of soos Malabou (2005:38) Hegel laat sê: "Die mens verskyn in die afsluiting van die *Antropologie* soos dit is: die vleeswording (of inkarnasie) van die gees."

Ons rigtinggewende publikasie (Stiegler et al. 2006) stel in die titel geestelike waarde teenoor industriële populisme. "Geestelike waarde" gee die toon aan; dit is die leidinggewende begrip en dus belangrik om te karakteriseer. Dit is insiggewend dat Stiegler besondere klem plaas op Valéry se bespreking van die ondermyning en aftakeling van menslike geestelikheid en geestelike waarde in sy eie bespreking van die belangrikheid daarvan om die gees te hervind. Valéry was 'n tydgenoot van die Franse tradisie van die filosofie van die gees. Sekerlik was hierdie invloed op sy denke oor die gees aansienlik. Hierdie tradisie word deur Derrida beskryf as betekenisvol en invloedryk met denkers soos Blondel, Lavelle, Le Senne en selfs Bergson wat duidelik van noemenswaardige betekenis vir hulle filosofiese bydraes was. Dit is nie moeilik om die invloed van Augustinus, Descartes en Pascal hierin raak te sien nie, en met selfs spore van die idealisme. Vir "die filosofie van die gees" is gees die bepalende werklikheid. Delfgaauw (1962:118) skryf oor hulle: "Zij erkent de werkelijkheid van de stof evenzeer als die van de geest, maar handhaaft de rangorde, waardoor de geest als het ware het innerlijke doeleinde van de stof is". Dit is dus 'n tradisie waarby sinvolle aansluiting moontlik is en ook nodig is, veral in 'n tyd waarin die glans van die gees verdof het. Dit is myns insiens juis wat Stiegler et al. (2006) doen en ook ander denkers wat die materiële hoog aanslaan, byvoorbeeld Catherine Malabou (2008).

Miskien kan Valéry (1924/1978 en 1945/2009) se bespreking van gees in twee artikels, naamlik *Die krisis van die gees* en *Die vryheid van die gees* onderskeidelik met hierdie noodsaaklike karakterisering van gees help. Valéry het die punt gemaak dat "alle essensiële dinge van hierdie wêreld" deur die wêreldoorlog (eerste) geaffekteer is, of, om meer presies te wees, deur die

omstandighede van die oorlog. “Maar tussen al die verwonde dinge is die Gees. Die Gees is in der waarheid wreedaardig getref” (1978:32). Die gees teken beswaar aan teen die wandade; is mistroostig; dit twyfel diepgaande aan sigself. Wat is hierdie Gees? Hoe word dit geraak, getref, vereng en verneder deur die toestand van die wêreld? Vanwaar hierdie groot jammerte, hierdie terneergedruktheid, angs, van die mense van die Gees? Dit is waaroor Valéry dit het. Die mens van die Gees is die wese wat droom, wat krag aan eie drome gee, wat arbeidsaam en geniaal die werklikheid bewerk en dit aan hierdie drome verbind. Bo alles is die gees gewapen met al die onuitputlike vrae: Wie, wat, waar, wanneer, waarom, hoe, waardeur? Dit stel verlede teenoor hede; toekoms teenoor verlede; moontlike teenoor die werklike; beeld teenoor die feit. Dit is terselfdertyd dit wat vooruitgaan en dit wat agteruitgaan; dit wat skep en dit wat vernietig; dit wat toevallig is en dit wat berekend is. Dit is uiteindelik en veral die misterieuse outeur van hierdie drome...die drome van kennis en die drome van onsterflikheid. ... Alles wat ons beskawing, vooruitgang, wetenskap, kuns, kultuur noem, is direk met hierdie buitengewone produksie verbind en direk daarvan afhanklik (op cit: 33-35).

In die ander artikel beklemtoon hy: Geestesaktiwiteit gee aan die lewe, aan die kragte van die lewe, aan die wêreld, aan die reaksies wat die wêreld in ons opwek ’n sin en ’n toepassing, die ontwikkeling van ’n inspanning en van handeling, wat geheel en al verskil van alle normale funksionering in die gewone lewe. Dit skep ’n mag van transformasie toepaslik op alles wat ons omring. Die mens is betrokke by ’n omvangryke avontuur – ’n avontuur waarvan die doel, die voorwaardes en die grense meesal geïgnoreer word, behalwe wanneer die gees rigting, doelgerigtheid en entoesiasme daaraan verleen (kyk Valéry 2009: 208-209). Gees, kan ons dus sê, is die mens se wêreldskeppende vermoë, terwyl die afwesigheid daarvan (hetsy deur ontkenning, aftakeling, of selfs herdefiniëring) wêreldvernietigend, eintlik sinsvernietigend, is.

Stiegler het op sy beurt verskeie punte gemaak en argumente uitgewerk om die allerbelangrike plek van gees nie net te beklemtoon nie, maar ook uit te spel. Dit is belangrik om te let op hoe hy dit byvoorbeeld koppel aan tegniek. Soos die boek vir Mallarmé ’n instrument van die gees was, so is die nuwe tegnologieë van inligting en kommunikasie en al die verwante produkte daarvan ook instrumente van die gees. Stiegler et al. (2006: 27-28) verwys na die konvergensie van die kultuurindustrieë, die programindustrieë, die media, telekommunikasie en die tegnologieë van kennis, of kognitiewe tegnologieë tot ’n geïntegreerde geheel as “die tegnologieë van die gees”, wat ook ’n “industriële ekologie van die gees” moet wees, wat nie slegs die domein van die gebruike en metodes van die berekenbare nie, maar ook van ander sake soos nuwe sosiale praktyke omvat, waardeur hierdie tegnologieë die grondslag kan vorm van ’n “nuwe epog van beskawing” (op cit: 28).

Daar is nog veel meer wat hy doen. Die woord “gees” dui hier op die noëtiese proses wat tegelyk psigies en kollektief is: Die gees is dit wat die “ek” te bowe gaan en dit aan die “ons” verbind; dit is die voorwaarde vir die *en* van psigiese *en* kollektiewe individuering. “Die gees is nie ’n wind of ’n suiwer idee, ’n suiwer vorm of steeds dit wat ’n mens ’n ‘suiwer gees’ noem nie, maar dit wat in sy deurgang deur die organisasie van materie die proses van konjunksie, van disjunksies open en daardeur van transformasies en van transindividuasies, waarin die psigiese en kollektiewe individuering konsisteer” (Stiegler 2006a:14). Maar daar is nog meer: “Vir sover kennis altyd alreeds *tegelykertyd* psigies en kollektief is, is dit ook so dat kennis ’n vrug van die gees is: daar bestaan kennis slegs in die mate dat dit sirkuleer en sig oordra en in hierdie oordrag sig transformeer en nuwe kennis skep” (ibid). Dit konstitueer wat Husserl die “transendentale *nous*” noem. Die implikasie is duidelik: Die aftakeling van gees beteken ook die aftakeling van kennis, of bring dit mee. Kennis is dus ’n dimensie van die konkrete en sosiale werklikheid van die gees en behoort nie gereduseer te word tot iets wat bloot doeltreffend en berekenbaar is en

sodoende totaal gedepersonaliseer word nie (kyk op cit:164-5). Besonder betekenisvol hier is dat gees ook met sorg verbind word, wat ook impliseer dat kennis met sorg verbind word. Hoe meer gees, hoe meer kennis, hoe meer sorg en dus ... hoe meer liefde en hoe meer hoop. Stiegler (2010a:179) skryf:

In the strict sense that the truly educated learn to take care of themselves and thus of others, in taking care of objects of knowledge they have been given, knowledge by which they can and must take care of the world, this politics of care ... is in fact a metacare that, as it were, shapes care in the modern society in the strongest sense – as the taking of noetic action that is politically and economically organized.

Hieruit kan ons die “geestelike waarde” wat ter sprake is met redelike gemak aflei en veral ook agterkom waarom dit iets is om voor te stry. (Kyk na “die stryd vir die lewe van die gees” Stiegler 2006b:117-120.) Let wel, hierdie verdienstelikheid en waarde het nie met metafisiese oorwegings te doen nie. Dit het alles met menskundige redes te doen! Dit gaan oor die mens en hoe daar op die beste moontlike wyse aan menswees reg geskied kan laat word, sonder humanistiese oorwegings, sodat die lewe van die gees tot blom kan kom.

Hierdie bondige karakterisering van gees en geestelikheid laat blyk hoedanig dit juis gees is wat verantwoordelik is vir die uitnemende posisie van die mens in die werklikheid, vir die belangrikheid daarvan om nie hierdie posisie te misbruik nie, maar veral vir die belangrikheid daarvan om sorgsaam en deugdelik in die werklikheid, met die werklikheid en met alle werklikhede te vertoef en om te gaan. Sou hierdie karakter verlore gaan of afgetakel word, kan verwag word dat grootskaalse skade aan mens en werklikheid aangerig gaan word. Woorde soos katastrofe, barbaarsheid en onnoselheid is terme wat al meer gebruik word om die toedrag van sake te beskryf en nie net deur Stiegler nie. Ongelukkig is daar baie faktore in samelewings wêreldwyd aanwysbaar wat aan hierdie aftakelingsproses deelneem. Die gewilligheid van mense om hierdie uitsonderingskwaliteit op te offer aan ander sake wat as “van groter belang” beskou word, is moontlik die grootste vernietiger van gees en geestelikheid. Die begaandheid oor geestesbewaring en geesteswerklikhede word te maklik en onnadenkend gekoppel aan spoke, bygeloof en sieklike vorme van spiritisme sonder die besef dat gees en die lewe van die gees in der waarheid die wesensdeel van menswees uitmaak.

AFTAKELENDE MAGTE

Wat sou die belangrikste aftakelende magte hier wees? Allereers moet besef word dat min van hierdie magte hulself aanbied as aftakelend, maar veel eerder as mensreddend! Hulle kan dus baie misleidend wees. En boonop, dit is nie magte buite die mens nie; die mens self is die aftakelaar van sy eie gees.

Vir Valéry was dit die wêreldoorloë en veral ook die omstandighede daaromheen. Vir ander was hierdie oorloë, soos die meeste ander oorloë, ondanks die konsekwente geestesaftakeling wat deurgaans plaasvind, heilige oefeninge wat onvermydelik is en waarvoor geen prys te groot is nie. Stiegler et al. (2006:9) wys ook op ander sake wat die algemene verval van die mensheid selfs nog erger maak en in ’n betreklik kort tydsbestek. Heidegger sou hiermee kon saamstem met sy waarskuwing teen die bedreigende van die berekenende denke.

Hierdie ander sake vat hulle saam as *industriële populisme* en alles wat dit verteenwoordig. Dit word in die titel aangedui as dit wat teenoor die waarde van die gees staan: hiper-industrialisme, hiper-konsumerisme, die aftakeling en kamoefling van kennis in ’n omvattende sin as onsinnig

en vermorsing van tyd, die opblaas van die “what-ever”- en die “so-what”-houding en die “wil tot onkunde” (Lacan), maar ook die afwysing van noëtiese verbintenisse en werkwyses met eksploitasie en manipulasie as kragtige plaasvervangende werkwyses. Hierdie werkwyses beskik bowendien oor toerusting wat dit nog kragtiger maak: hiper-tegnisisme. (Let wel: die teenoorgestelde van sinvolle en sinskeppende tegniek, wat self middele van die gees is of kan wees.) Die twee sake wat pertinente aandag in twee hoofstukke in die boek kry, is die noodsaaklikheid van ’n deeglike herfundering van die samelewing en die stryd teen die heerskappy van onkunde. Dus, ware sosialiteit word afgetakel en onkunde word verheerlik.

Die industriële populisme het ingrypende implikasies wat Stiegler breedvoerig in verskillende studies behandel. Dit is belangrik om daarop te let dat die kerndokument wat as vertrekpunt vir hierdie bespreking gekies is (en ook die manifes van *Ars Industrialis* insluit) min of meer gelyktydig met die volgende studies verskyn het: *Wangeloof(ongeloof) en diskrediet (vertrouensverlies)* (2004, 2006a, 2006b)(wat neerkom op ’n verlies aan geloof en ’n verlies aan vertrouwe as gevolg van ’n verlies aan liefde (Stiegler 2009:65)) en *Simboliese ellende* (2004, 2005), wat ten diepste ook geestelike ellende is.

In hierdie sestal volumes word die geestesgesteldheid wat die aftakelingsproses deur industriële populisme tot stand bring en die impak wat dit het, breedvoerig geanaliseer en bespreek. In hierdie oorsig kan hoogstens enkele sake aangeroe word met die risiko om nie werklik reg daaraan te laat geskied nie. Heelwat belangrike terminologie bly ongelukkig ook buite bespreking (soos grammatisering en farmakon). Indien die uiteensetting eger ’n besef van die problematiek skep en mense lus maak om Stiegler se oeuvre hieroor te bestudeer en die leser terug te bring tot besinning oor die gees, sou dit al meer as ’n bevredigende beloning bied.

Die twee hooffoci in terme waarvan Stiegler hierdie geestesgesteldheid uitspel en daarmee ook die aard van ons tydsgewrig karakteriseer, is ongelooft en vertrouensverlies aan die een kant en simboliese ellende, wat ook geestelike ellende beteken, aan die ander kant. Beide hierdie diepgaande en omvattende karakteriseringe van die aard van ons tydsgewrig is van ’n ingrypende aard. Stiegler se subtitels verraai nog verder hierdie dieper aard en dimensies daarvan: die dekadensie van die industriële demokrasieë (2004); die onbeheerbare samelewings van gedisaffekteerde individue (2006a); die verlore gees van die kapitalisme (2006b), in die eerste geval en die hiper-industriële epog (2004) en die katastrofe van die gevoelvolle (2005) in die tweede geval. Met geringe verbeelding kan ’n mens hieruit die groter prent aflei.

Ons leef in afgryslieke tye van sinisme en vulgariteit – tye van uiterste ekonomiese en politieke, fisiese en geestelike, maar ook estetiese geweld. Dit bespreek Stiegler (2006a) breedvoerig. Nog nooit tevore, skryf hy, moes die denke so ’n stryd voer soos in hierdie konteks nie – ’n stryd teen selfvernietigende tendense, dié van ’n “kulturele en hiperindustriële kapitalisme wat alle besef van eie beperkinge verloor het” (op cit:15). ’n Soort blindheid het ingetree: mense weet nie in die eeu van berekenende rasionaliteit wat hulle mis nie, skryf Dreyfus en Dreyfus (1988).

WAT WORD ALLES AFGETAKEL?

Die omvattendheid van hierdie studies van Stiegler en waaraan dit alles raak en wat dit alles betrek, toon klinkklaar waarom hy so eksplisiet besluit: Ons groot probleem is die sosiopatologie van ons tyd. Die aftakeling van gees is ’n sosiale aangeleentheid en raak alle mense in alle wêrelddele. Ten diepste kom industriële populisme neer op die neerhaling van die waarde van gees, of bloot net ’n verlies van die gees (Stiegler 2006a:17) – dit word afgetakel, met die ontluistering van die wêreld as die kernmoment daarvan. Wat word hierdeur geraak? Alles wat met gees en geestelikheid verband hou: Kennis (waaronder waarheid en denke (graad-nul); singulariteit

van individue; *socius*, die “ons”; sorgsaamheid; syn en sinsbeleving (gevoelvolheid daarvoor); wêreldbewoning.

Dit likwieder ware kennis en ware denke ten gunste van onkunde, dierlikheid, stommiteit, barbarisme en die graad-nul van denke (Stiegler 2006c:39-56). Dit likwieder ware “ons”-wees, die ware *socius*, individuering en singulariteit ten gunste van disindividuering en disassosiëring, disaffeksie (byvoorbeeld Stiegler 2009a:43-44). Die mees pynlike en skadelike miskien: Dit likwieder ten diepste ook die syn (deur die likwidasië van ware kennis en egte sosialiteit) en dwing ons om ons te verlaat op “stuksgewyse dingetjies (objekte en strategieë) wat sogenaamd ons heil bevat”. Ons eintlike *malaise* is egter presies hierdie “verlies-van-syn” of “afwesigheid-van-syn”. Stiegler et al. (2006) haal in hierdie verband aan wat Lyon geskryf het: “En Robert Lyon, wat in ’n artikel ‘doen beter met minder’ (Le Monde 7/07/06) dit het oor ‘die eeu van die minder’ – minder hulpbronne, minder marges om te manoevreer, minder vertrouwe, minder hoop, (indien nie selfs wanhoop nie) – en dan aankondig dat die planetêre menslike gemeenskap slegs daaruit (uit hierdie ellende) sal kan kom, indien hulle weet dat hulle gesitueer is *aan die kant van die syn* (om te wees) *eerder as aan die kant van besit* (om te hê)”. Erich Fromm artikuleer hierdie problematiek uitstekend in sy *Om te hê of te wees* (1978) en “*Die kuns om te wees*” (1993), as latere postume toevoeging, is hier besonder ter sake, al verskil sy styl en idioom aansienlik van dié van Stiegler en ander. Stiegler (2010b:257) se verwysing na Nietzsche is hoogs relevant: “*Om op wording die karakter van die syn af te druk*”.

Wat is die gevolge van hierdie aftakelinge? Dit is nie maar maklik hanteerbare en bestuurbare gevolge nie. In die algemeen kan ons sê: Die verlamming van denke tot die graad-nul van denke; die vernouing of verenging van die bewussyn tot blote refleksbewegings, die verarming en vervlakking van idees tot ’n skraalheid van idee-armoede, die inperking van die dinamiek van kennis tot manipuleerbare entiteite, en so aan. Kennisaftakeling lei nie bloot tot minder en vlakker kennis nie, maar op veel meer aggressiewe wyse tot onkunde, onnoselheid (dierlikheid) en uiteindelik barbaarsheid. Singulariteitaftakeling van die individu lei tot gedisindividueerde persone wat tot pionne verword en hul gevoelvolheid verloor. Socius-aftakeling bring mee dat die onpersoonlike “dit” en “hulle” na vore tree terwyl die “ons” verlore gaan en daarmee saam die *philia* en die liefde. Sorgsaamheidsaftakeling lei tot ekstreme konsumerisme en ’n gees van inpalming met die uiterste konsekwensie daarvan, wat Bauman (2007) selfs so erg as “die konsumpsie van lewe” bestempel het, as miskien die ergste vorm van konsumpsie en selfvernietiging. Synsverlies, wat ook tot sinsverlies en nihilisme lei en wat ook werklikheidsvervreemding genoem kan word, kom daarop neer om *on-synig*, of as *niks*, te lewe (kyk na die agterflap van Stiegler 2001). Uiteindelik bevind ons ons in ’n situasie van wêreldontluistering as die aftakeling van alle direkte lewensruimtes. Ons het duidelik met ’n patologie te doen wat om ’n besondere terapie vra – ’n sosioterapie.

SIMPTOME VAN ’N SOSIOPATOLOGIE

Volgens Stiegler (2006a:138) is die probleem van sosiopatologie “in der waarheid die enigste ware probleem”. Die impak van die gevolge van die despiritualiseringsprosesse is aansienlik en lei tot die ontstaan van kollektiewe geestesgesteldhede.

In die *eerste* plek gaan dit nie hier bloot om ’n bedremmelde geestesgesteldheid en swaarmoedigheid oor die toestand van die wêreld en die probleme van ons tyd nie. Dit gaan om veel meer en is veel meer ingrypend van aard op menslike bestaan en veral kollektiewe bestaan. Stiegler bring die term sosiopatologie na vore en die genoemde sake werk saam daaraan om dit te bewerkstellig. ’n Voorbeeld is: Hy koester bedenkinge oor die vermoë tot “die wete-om-te-lewe”

van verbruikers van wie hy glo dat hulle gedisindividueer is en dus ook geproletariseer is en dit konstitueer wat hy 'n veralgemeende proletariserings noem. Diesulkes is “onteien van alle kennis, gedoem tot 'n lewe sonder wetes” (p.93). (Vgl. Stiegler 2004a:92-94 en 143-147; 2009b:53-56 oor proletariserings as verlies van wete.) In *Manifes 2010* (punt 6) word proletariserings gedefinieer as “the process through which an individual or collective knowledge, being formalized through a technique, a machine, or an apparatus, can escape the individual – who thus loses this knowledge which was until then his knowledge”. 'n Mens kan uiteindelik wonder of die kennis wat deur die industrialisering van die verskillende wetes (die wete-om-te-lewe, die wete-om-te-doen, die wete-om-te-dink) en die kognitiewe tegnologieë geskep is, in die besonder vir sover hulle 'n sindroom produseer van kognitiewe versadiging en 'n fenomeen van entropie van die hipoteses, aksiomas en metodes van navorsing, nogtans 'n ware proses van individuerings van die kontemporêre episteme kan konstitueer. Kan kennis sonder gees werklik kennis wees? (Kyk Stiegler et al. 2006:13-14).

In die **tweede** plek wonder Stiegler (2006a:15) of die geestelike ellende, as blokkasie of destruksie van die psigiese en sosiale kringlope, waardeur die objekte van die gees sig konstitueer – wat objekte van admirasie, sublimasie en liefde, dit wil sê, kuns, wetenskap, taal, wetes en wysheid (dit wat in Grieks wysheid (*philo-sophia*) genoem word) insluit – ook 'n *anxiogene* (*angswekkende*) *situasie* genereer wat hierdie verlamming van die menslike psigososiale gees *vererger en versterk*: die noëtiese siel voel dat, beroof van sy primêre fakulteit, die denke, sy kapasiteit om te onderskei en dus te antisipeer, en *om te wil en te handel, volstrek tereg radikaal bedreig word* – en daarmee saam die menseras in sy geheel.

In die **derde** plek is die noëtiese siel dan geneig om te regresseer tot reaktiewe gedrag en die instink vir oorlewing, dit wat by die verlangende wesens wat ons is, lei tot die *heerskappy van drifte* – en veral drifte van destruksie en die kompulsiwiteite wat die simptome daarvan is en waar verslawinge prolifereer. Die geestelike funksies is dan behoorlik gesedimenteer en dit vorm 'n bese kringloop wat slegs, indien dit voortgaan, kan lei tot gedragswyses van paniek waarby *almal* (dit wat in Grieks *pan* genoem word) ingesluit is. Daarom het ons eerder 'n sosiopatologie as 'n psigopatologie. Dit kom dan letterlik neer op die heerskappy van onnoselheid (*bêtise*)(domheid). Ons lewe onder hierdie heerskappy: daár is ons ellende (op cit: 15-16).

Die **vierde** simptome is dat die hiper-industriële samelewing vergiftig is. Die vergiftiging word bewerkstellig deur die verskynsels van versadiging wat veral die verstaan, die gevoeligheid/affektiwiteit en die verbeelding affekteer, dit wil sê die intellektuele, die estetiese en die affektiewe – *die gees in al die dimensies daarvan*. Hier is die bron van alle vorme van geestelike ellende. Stiegler noem hierdie vorme van versadiging kognitief en affektief. Hoe meer inligting aan die kognitiewe subjek besorg word, hoe minder ken so iemand. Dit klop met die belangrike paradoks wat Dupuy al in 1980 in 'n artikel uitgewys het: hoe meer inligting, hoe minder sin. Die verskynsels kognitiewe en affektiewe versadiging genereer individuele en kollektiewe, serebrale en mentale, kognitiewe en karakteriële kongestie. Soos kognitiewe versadiging 'n verlies aan kennis en kenning en dus algemene domheid ontlok, so ontlok affektiewe versadiging algemene disaffeksie (die gedisaffecteerde individu). En dan haal hy Lévy-Strauss aan wat opgemerk het: “Die menseras leef onder 'n soort regime van interne vergiftiging” (kyk Stiegler 2006a:124-5). Die belangrike vraag is hoe om die ontgiftiging te bewerkstellig?

Die **vyfde** simptome is die dis-individueering in die kontrolesamelewings, as die likwidering van die super-ego, wat lei tot die heerskappy van domheid en onkunde. Hierdie proses lei tot 'n proses van kollektiewe disindividueering, dit wil sê tot die likwidering van die sosiale, dus barbarisme. Hierdie disindividueering, as partikularisering van die singulariteit deur berekening, kom neer op 'n vrystelling van die drifte in diens van konsumpsie. Drieste neem oor. Verlange

word gelikwider. (*Désir* (Fr.), *desire* (Eng.) word hier met verlanse vertaal eerder as met begeerte aangesien die begrip begeerte in Afrikaans te na aan drifte kom terwyl die bedoeling hier is dat hulle ver uit mekaar lê.) Hierdie heerskappy van die drifte is ook die heerskappy van domheid, die ergste van alle euwels, aldus Sophokles: “In hierdie wêreld is, van al die euwels wat met mense te doen het, domheid/stomiteit die grootste” (Stiegler 2006a:41-43). Kyk ook na Avital Ronell (2003) se bespreking van domheid.

Die **sesde** simptoom is die onvermoë om dié of ’n toekoms te dink en te verlang. In ’n paragraaf oor hoop en wanhoop (Stiegler 2006a:151-154) en oor ewigheid en tydelikheid (op cit :154-158) maak Stiegler die volgende punt: “Die belangrikste is die geestelike, wat baie belangriker is as sosiale en sosiologiese vrae.” Daar is egter een voorwaarde: Dit gaan oor die geestelike, nie vir sover dit verband hou met wat na my dood gebeur nie, maar watter relevansie dit vir my het voor my dood – in hierdie wêreld waarin dit aandag moet gee aan die mees basiese drifte wat lewens stuur, maar ook midde in die milieu van industriële populisme wat die heerskappy van domheid propageer. Die geestelike is beslissend vir die mens se toekoms, vir hoop, vir bevryding uit wanhoop. Die voor-doodse belangrikheid van gees en geestelikheid is wat vir Stiegler saak maak. Dit gaan vir hom om die transformering van onsosialiteit in sosialiteit, om die organisering van die deurgang van psigologiese individuering na kollektiewe individuering. Dit gaan oor die vraag na die toekoms van my kinders, van kinders, van my bure, my vriende, my dierbares, van “ons” wat die mensheid vorm vir sover hierdie “ons” ’n sorgsame eenheid vorm. Hierdie eenheid van sorg, van ’n “ons”, is wat bestaan sinvol maak en nie die wanhoop van die dood en daarna nie. Die ware vraag na die sin van die toekoms, dit wil sê van die gees, is die vraag van te weet hoe die wêreld na my dood gaan wees en my aandeel daarin. Die vraag waar en hoe ek na my dood gaan wees, is minder ter sake. As dit neerkom op die verlanse na ’n moeitevrye lewe na die dood, raak dit patologies, terwyl die besef dat ’n sorgsame lewe saam met ander, wat sinmaking en betrokkenheid vereis, juis terapeuties werk. Hierdie terugkeer van die gees as ’n boodskap van hoop, nie vir die hiernamaals nie, maar vir hierdie lewe en vir die lewe van ander, is meteens ook terselfdertyd die lewe van liefde en van sorg, wat nie reduseerbaar is tot klein berekeninkies nie en wat die besef kweek dat die lewe, wat wel tydelik is, tog veel meer is as die berekenings van ’n bestuursmatige of politieke aard.

’n **Sewende** en miskien die belangrikste simptoom van sosiopatologie word deur Stiegler (2004; 2005; 2006a:14-15) uitgespel in terme van wat hy “simboliese ellende” noem. Hy bespreek dit oral, maar veral in die twee volumes onder die hoofitel: Simboliese ellende. Die term “simbolies” moet veral in die etimologiese sin van saamgooi, samevoeging, integrasie, harmonie verstaan word wat teenoor “diabolies” te staan kom, wat weer uitmekaar haal, disintegrering en versteuring verteenwoordig. Die versteuring (diaboliese) van harmonie (simboliese) bring ellende mee. Aangesien beide handelinge van die gees is, die een negatief en die ander positief, bring die versteuring ook geestelike ellende mee. “Die skaamte om mens te wees” waarvan Deleuze praat, word allereers vandag ontlok deur die simboliese ellende soos dit deur die kontrolesamelewing gegeneer word. Die genoemde twee volumes (wat handel oor die hiperindustriële epog en die katastrofe van die gevoelvolle) is in die eerste plek ’n kommentaar op Deleuze se kontrolesamelewing (kyk Stiegler 2004: 13-4). Hierdie simboliese ellende lei vanselfsprekend tot geestelike ellende wat weer dui op ’n verlamming van al die funksies van die menslike gees. Dit vorm ’n hindernis vir of vernietig selfs die psigiese en sosiale skakeling wat die objekte van die gees vorm soos bewondering, sublimasie en liefde (wat dinge soos kuns, taal, wetenskap, kennis en wysheid insluit). Hierdie vernietiging van die liefde (*philia*) lei weer tot die heerskappy van ongeregtigheid wat op sy beurt die heerskappy van stomiteit, dit wil sê, barbaarsheid genereer (Stiegler 2006a:20).

Teen die agtergrond van hierdie reeks simptome en die verdere argumente in hierdie verband wat stel dat aftakelingsmagte van die gees formidabel is, is dit begryplik dat Stiegler hierdie reeks met 'n spreuk uit Deleuze se werk begin: “Daar is nie plek om te vrees of te hoop nie, maar om te soek na nuwe wapens”. Nuwe wapens is nodig om te stry teen die heerskappy van al die genoemde formidabele magte wat nie onderskat moet word nie. Dit is vreemd, merk Stiegler (2004:19) op, dat die feit eenvoudig geïgnoreer word dat in die industriële epog, die gevoelvolle waarop die bemerking toegeslaan het, die inset van 'n ware oorlog geword het, waarvan die wapens sekere tegnologieë is en waarvan die slagoffers die individuele of kollektiewe singulariteite is en dit op die punt waar 'n intense simboliese ellende sig ontwikkel. Die stryd is dus fel.

DIE WARE POLEMOLOGIE

In die polemologie vir die gees gaan dit letterlik oor die teorie van oorlog of stryd wat gevoer moet word in die belang van die gees. Die her-vind van die gees en die waarde van geestelikheid is geen maklike saak nie. Om “die karakter van die syn op die wordingsproses af te druk” soos Nietzsche dit sou gestel het (Stiegler 2010b:257), is geen geringe taak nie. Eweneens is die heropluistering van 'n ontluisterde wêreld byna 'n bomenslike taak. Dit is 'n sosiopatologiese situasie. Dit sal 'n stryd vra, want die magte waarteen gestry moet word, die magte wat die gees verlaag en uitskakel, is baie sterk en word obsessief gedryf deur eiebelang (Habermas 1972).

Daar is die wesenlike vraag of die term stryd van pas is binne hierdie konteks. Nogal 'n vreemde vraag as 'n mens dink aan die oormatige gebruik van die term “polemiek” en niemand kla daaroor nie. Polemiek kom immers van die Griekse term *polemos* wat hier gekies word, naamlik *polemos* of polemologie (die teorie van oorlog of stryd). Daar is wel ook sprake van wapens, wat dit nog erger laat klink en Deleuze wil wapens vir hierdie stryd vind (kyk Stiegler 2004:17), maar eweneens beteken wapens nie noodwendig, en beslis nie in hierdie geval, iets soos masjiengewere en handgranate nie. Allermens is “doodmaak” ter sprake. Asof ons nie grootgeword het met debatte oor welke van die tong of die swaard die magtigste is nie! 'n Onlangse spesiale uitgawe van die Franse tydskrif *Sciences humaines* (Junie 2010), wat aan “Die beproewinge van die lewe” gewy is, suggereer in die subopskrif dat daar slegs drie uitweë uit hierdie beproewinge moontlik is, naamlik stry, vlug, of onderwerp jou. Laasgenoemde twee sou nie van pas wees in die gretigheid om beproewinge te vermy, of veral, om die verlore gees, die mensdom se grootste beproewing, te hervind en te herwin nie.

Zygmunt Bauman (2009:1) skryf in die eerste sin van sy inleidende hoofstuk tot sy boek *Does ethics have a chance in a world of consumers* die volgende: “This book is a report from a battlefield – the battlefield on which we wage our struggle to find the new and adequate ways of thinking *of, about, and for* the world we live in, and our lives within it.” Stiegler (2009a) stel dit ook ondubbelsinnig: “*It is a matter neither of adapting nor resisting: it is a matter of inventing. And such invention is nothing other than combat, which is itself nothing other than radical critique*” (p.72). En weer: “For so many, the critique that must accompany invention, if this is even possible – and, I repeat, it is only possible as combat, at the same time economic, geopolitical, and ecological (it is a matter of an ecology of the milieus of spirit) ...” (p.75). Uiteindelik stel hy dit nog sterker en bring ons selfs by die kwaad uit: “What more than anything is *evil* is our *renunciation of thought in favour of the denunciation of evil*. What is evil is the *we*, disquieted about the future of the *we*, that renounces *critique* and *invention* or, in other words, *combat*.”

Dit is duidelik dat die stryd in albei gevalle gaan om 'n sekere soort denke, om kritiek en radikale kritiek, om invensie indien daar gesoek word na die heropluistering van die wêreld deur die her-invensie van die gees. Dit gaan oor die wapen van die woord, om 'n konseptuele stryd:

dit gaan oor “die oppoets van die wapens wat beteken die saamstel van ’n netwerk van indringende vrae en bevraagtekening en die aanlê van ’n arsenaal van begrippe wat gepas sal wees met die oog op die voer van hierdie stryd”. Stiegler (2005:14) skryf dat sy boeke in diens van hierdie stryd staan.

Wie voer hierdie stryd, of behoort dit te voer? *Ars Industrialis*? Slegs ’n klein belangegroepie in Parys, Frankryk, wat hulle hiertoe verbind het? Die twee *Manifeste* doen ’n dringende beroep op ’n wye verskeidenheid institusies en nie slegs filosofe nie om deel te neem aan die stryd. In *Manifest 2005* word dit soos volg in punt 7 gestel: “The definition of an industrial politics of spirit requires the invention of a new form of public power and agency, bringing together skills and knowledge of all types and from all horizons: economic agents and public institutions, research foundations and associations, economists, artists, scientists, philosophers, investors and partners in the tasks of government at all echelons, etc.” *Manifest 2010* sluit hierby aan.

In sy publikasies beklemtoon Stiegler dit: Die filosofie het ’n taak! “Niks is meer legitiem as hierdie filosofiese stryde teen dit wat in die tegniek of die tegnologie toksies is vir die lewe van die gees nie” (Stiegler 2010b:40), maar nie die filosofie alleen nie, soos bevestig word deur die oproepe van beide *Manifeste*. Wat meer is: Die filosofie en ook die wetenskap word op grond van wat Stiegler baie gereeld ’n “nuwe kritiek” noem, opgeroep om met ’n sprong uit die dogmatiese sluimer van die 20ste eeu te ontglip: “Daar moet ’n analise wees van die grense van die gekritiseerde objek, en [veral daarmee saam] die uitwerk van ’n algeheel vernieuende idee van hierdie objek” (Stiegler 2004a:19). Op so ’n manier kan daar konstruktief vorentoe beweeg word. (Voorbeelde van sake waarvoor algeheel vernieuende idees nodig is: ekonomie, kapitalisme, demokrasie, gemeenskap, wetenskap).

Die geïdentifiseerde *malaise* in die samelewing, wat alle mense op verskillende maniere raak, smag en roep na ’n terapie (Stiegler 2010a:180), maar dan ’n sosioterapie, vanweë die omvang daarvan. Hierdie terapie is nie dié van professionele terapeute nie en ook nie van resepte nie. Almal, soos aangedui, kan en moet ’n bydrae lewer. Stryd vir kennis, dan vind ons die gees; stryd vir die ons, dan ontdek ons die gees; stryd vir die syn, die heroplustering van die wêreld en dan word gees ge-openbaar. Hierdie stryd is nie maklik nie en die wapenrusting hiervoor moet reg gekies word soos alreeds aangedui is.

Die omvang, diepte en trefkrag van hierdie magsmonstering is verbysterend. Daarom is behoorlike bewapening nodig. Dit is die stryd teen ’n proses wat niks minder is as die poging om “die waarde van die gees” te likwedeer nie (Stiegler 2006a:16). Deel van die stryd is die identifikasie van die kragte, tendense, prosesse en energieë waarteen gestry moet word. Die mens se bestaan is wesenlik ’n stryd, ’n stryd teen middelmatigheid, met die doel om dit te bowe te kom. Hiervoor is *ware denke* nodig en om die ware denke te beoefen (dus inventiewe en komposisionele denke) sou *konseptuele invensies* vereis word (kyk Stiegler 2005:14-15). Die eerste deug van hierdie denke is moed; die hart van die denker moet daarin wees.

’n Stryd waarvoor? ’n Stryd om die verwesenliking van ’n sosioterapie in antwoord op die sosiopatologie van groot omvang soos reeds bespreek. Met verwysing na die vorige paragraaf kan dit ook ’n noöterapie genoem word – ’n terapie van die gees in belang van die gees. Die boek waarmee ons begin het, dui op die hervind van die afgetakelde gees. Vir Stiegler is dit in wese ’n stryd om “die lewe van die gees” (2006b:113-124) met die fokus op ons vroeëre karakterisering van gees. Dieper nog gaan dit om die heroplustering van die wêreld – die hooftitel van die boek (Stiegler et al. 2006). Dit is omvattend en ingrypend; dit is ’n stryd teen rasionalisasie en ontluistering; ontnugtering en diskrediet; dit affekteer alles en almal. Dit is ’n stryd wat nihilisme wil verdrywe en sin wil terugbring. Dit is immers die hooftema van die boek. Ten diepste is dit terselfdertyd die stryd vir die syn, teen die verdingliking van alles, teen die losmaak van alles van hulle sinsverbintnisse.

ONDERWEG NA 'N SOSIOTERAPIE

Die sosioterapie is 'n proses waarby almal betrek word en betrokke behoort te wees. Die terapie kom neer op 'n herinvensie van menslike geestelikheid midde-in en teenoor industriële populisme. Om dit te verwesenlik, moet die stryd teen onkunde opgeneem word sodat ware kennis voluit tot sy reg kan kom en moet die samelewing en gemeenskap behoorlik gefundeer word sodat liefde en sorgsaamheid daarin kan floreer. Binne so 'n konteks, waarin hierdie sake verwesenlik word, word ruimte geskep vir geestelikheid om te gedy, word die wêreld heropgeluister en word die sin van synsvolheid herontdek. Die implikasies vir individue, groepe, die politiek en die ekonomie spreek vir sigself.

Die sosiopatologie wat die hedendaagse sosiale toneel oorheers en kleur, veroorsaak ellende, katastrofe, dekadensie, verval, ruïnes, middelmatigheid, barbaarsheid. Daar is nog baie ander terme wat hiervoor gebruik kan word. Die sake wat Stiegler en *Ars Industrialis* in die twee Manifeste bespreek het en ook in verskeie ander publikasies, sake soos wangelooft, diskrediet, kontrolesamelewing van gedisaffekteerde individue, die dekadensie in die demokrasieë, die katastrofiese aantasting van gevoelvolheid, wat almal simptome is van industriële populisme as aftakeling van die gees, moet ten alle koste omgekeer word om 'n groter drama te vermy. Die aftakeling raak op 'n diepgaande wyse die wete-om-te-leef, die wete-om-te-handel en die wete-om-te-dink (wat teorie en kritiek insluit). Die aantasting van hierdie wetes deur die industriële populisme is verlamrend. Terapie sou beteken die voorbereiding van die voorwaardes wat nodig is vir die oorgang van 'n sisteem wat alle vorme van wete, die wete-om-te-lewe, die-wete-om-te-doen en die wete-om-te-dink (te teoretiseer en te kritiseer) likwieder, na 'n sisteem wat gefundeer is op die ontwikkeling van alle tipes vermoëns, dit wil sê van alle vorme van wete (*Manifeste* 2010:punt 5).

Weliswaar is daar baie wat glo dat die menseras nog altyd deur dramas geteister is en dat ons eie tyd geen groter dramas oplewer nie en dat die mensdom vandag, soos altyd, met stampe en stote in elk geval vorentoe sal beweeg. Dit is sekerlik elkeen se goeie reg om so te dink. Terselfdertyd is daar heelwat ander wat katastrofe, kwaad, vrees, barbarisme, risiko's en krisisse en groter ellende wat aan die kom is, of reeds al hier is, as onvermydelik beskou. (Dupuy 2002, Lecourt 2009, Salomon 2006, Serres 2008, 2009, Stengers 2009, Steiner 1998 is enkele betekenisvolle voorbeelde.) Wie reg is, is moeilik te bepaal. Daar is maar altyd doemprefete en so is daar ook altyd utopiste. Tog het elke tyd eiesoortige krisisse met 'n eiesoortige impak, wat op eiesoortige wyse hanteer moet word en nie geïgnoreer mag word nie. Die impak van 'n tydsgees op individu en samelewing is intens. Hier word geargumenteer dat die tydsgees ons stroop van sin, singulariteit, kennis en begrip, van liefde en sorg. Dit mag daarom loon om die wetensverliese om te keer tot wetevolheid, wat ook gewetevolheid behels, wat ons kan laat verstaan dat die hervind van gees en daardeur van liefde, sorgsaamheid en mededeelsaamheid, die aangewese pad is ten einde die sinvolste moontlike pad vir die mensdom van die toekoms te help uitkap.

Wanneer die sosioterapie 'n stryd is om kennis, van watter soort kennis praat ons dan? Dit moet 'n soort kennis wees wat onkunde, barbarisme en stommiteit in wese kan bestry. Hiervoor sien Stiegler 'n soort verweefdheid tussen kennis, wysheid en begrip of verstaan en affeksie en om dit raak te sien en te verwesenlik vra 'n nuwe "stryd om intelligensie" (Stiegler 2010a:107-112). Normaalweg beteken verstaan die vermoë om 'n objek as kenbare objek te konstrueer wat van misterie gestroop is. Indien verstaan bloot 'n tegniese vaardigheid sou word wat tot iets berekenbaars gereduseer kon word, het dit sy intuïtiewe dimensie verloor wat onreduseerbaar affektief is: die rede is aanvanklik 'n emosie, sê Stiegler. Wat dus onthou moet word, is die volgende:

The object of understanding, of knowledge, can never fully be reduced to this construction: there is an irreducible inadequacy between knowledge and its object; this inadequacy or incompleteness is inscribed at the very heart of the individuation process that is based on a conception of understanding as *desiring* its object: the object of knowledge is infinite because it is the object of desire. Plato and Aristotle declare that knowledge is not reducible to a technique, a simple mode of production of its object, since the object of knowledge ... is also the object of love and desire. It is object-as-affect. The true, the just and the beautiful have an effect on me, transcending my understanding as such: they transform me (p110). (Kyk ook Ballay 2010 oor kennis as iets veel meer as blote handelsware.)

Hierdie transformerende krag van kennis in die rigting van 'n sosioterapie is slegs moontlik indien kennis in verhouding tot waarheid, geregtigheid, skoonheid en gevoelvolheid verstaan word en nie as 'n koue abstrakte objek nie. Hiervoor is filosofie nodig “wat minder as kennis en wysheid verstaan moet word, maar eerder as die liefde vir die wysheid as die enigste ware kennis” (p111). (Kyk De Beer 2009 vir 'n verdere bespreking van die stryd teen onkunde en die geveg om intelligensie.)

Wanneer die sosioterapie 'n stryd is om die “**ons**”, die *socius*, vry te maak van disindividueering, dis-assosieëring, disaffektering en die likwidering van die bewussyn en dus ook die stryd is vir die herwinning van gevoelvolheid, vir sorgsaamheid teen alle vorme van sorgeloosheid, dan is hierdie stryd ook 'n stryd teen die vergetelheid van die *philia* in ekonomiese en politieke teorie (Stiegler 2006c). (Kyk De Beer 2010 vir 'n bespreking van die taak en uitdaging om “gemeenskap”, die “ons”, toereikend te artikuleer.)

In die geval van die verwesenliking van so 'n sosioterapie, wat geen vanselfsprekende saak is nie en dus geen resepmatige oplossings kan bied nie, moet die volgende sake deurentyd oorweeg word:

In die **eerste** plek moet besef word dat alle samelewings patologies is (Stiegler 2006b:123). Sosiale gesondheid bestaan nie as 'n gegewe nie. Dit is 'n illusie. Dit is wel in beginsel daar. Nogtans is dit geen iets wat net gevind moet word, as iets wat teenoor die patologiese staan, as iets wat net maar uitgedeel kan word nie. Die dekomposisie van die sosiale as die ware “diaboliese” bly altyd 'n moontlikheid. Daar is altyd 'n disekwilibrium aanwesig. Suiwer ekwilibrium skep dit ook selfs. Dit maak die stryd om dit te verwesenlik nog heftiger (kyk Stiegler 2009a:82).

In die **tweede** plek word 'n stryd voorsien. Wapens sal moet opgeneem word. Die sosiale higiëne sal nie in ons skote val nie. Hiervoor word 'n “nuwe kritiek” gevra. Dit is 'n polemologiese saak, 'n stryd vir die lewe van die gees (Stiegler 2006b:117-120), wat ten diepste 'n konseptuele stryd en 'n denkstryd is. Dit is 'n stryd teen 'n proses wat niks minder is nie as “die poging om die ‘geestelike waarde’ te likwider nie ... en in verhouding waartoe dit gebiedend is om 'n politieke en industriële ekonomie van die gees uit te werk” (Stiegler 2005:16), as 'n “ekonomie van kontribusie” (Stiegler 2009b).

Derdens kan gees selfs ook gesien word as 'n vorm van patologie, 'n passie of drif, 'n verslawing (wat Aristoteles die *patetiese gees* noem), maar tog is dit (as farmakon wat terselfdertyd gif en geneesmiddel is) eweneens ook die geneesmiddel vir hierdie toestand (Stiegler 2006b:118). Die tragiese toestand van sterflinge, soos verwoord in die Griekse tragedies, klop hiermee. Die gees is dus in 'n stryd met sigself gewikkel, naamlik dit is dit wat hierdie toestand najaag, maar ook dit wat nooit ophou om sig daarvan weg te keer nie, allereers as fantasma, maar ook as gehegtheid. So 'n stryd kan slegs die uitdrukking en teater wees van 'n konseptuele kompleksiteit (ibid). Die gees is ook dit wat die tegniese sisteem van sorg konstitueer. Sodanige tegniese sisteem van sorg is 'n sosioterapie (wat Aristoteles die *poëtiese gees* noem) (Stiegler 2006b:117-118).

Wat moet in die **vierde** plek gedoen word vir diegene wat ly aan vergiftiging sodat hulle moed kan skep om tot die daad van detoksifikasie oor te gaan? Hoe word hulle bemagtig om hulself te herindividueer en om 'n einde te bring aan disindividueering? Dit is die politieke vraag van die terapeutiese prosedure wat verstaan moet word as 'n dispoisie van sorg wat neerkom op sorg vir die self as die regering van die self en ander.

Kan digitaliteit in die **vyfde** plek die groot deurbraak bied wat die stryd makliker sal maak? Ondanks alles wat in die naam van tegniese ontwikkelinge belowe word, is die antwoord: Ja en nee. In *Manifes 2010*: punt 4 lees ons die volgende:

[A] technics is pharmacological in the sense of being potentially harmful or beneficial. [L]acking a definition of ... care ... which presupposes a technique of the self, a pharmakon necessarily becomes toxic. [A] system of care ... consists in establishing ways of life (and a culture that know how to deal with a given pharmacological ... state. A culture is that which cultivates a caring relation to the pharmaka which compose a human world, and which thus struggles against their always possible toxicity.

Digitaliteit is 'n pharmakon. As sodanig is dit beide gif en geneesmiddel. Dit kan as terapeutiese moontlikheid slegs werk wanneer daar na die kant van die genesende krag daarvan beweeg word. Anders is dit vernietigend. Die noötegniek (of tegnologieë van die gees) kan hiervoor ingespan word. (Stiegler 2010a:180; kyk ook Stiegler 2004 en Stiegler et al. 2006:82.)

Desnieteenstaande die felheid en onsekerheid van die uitkoms van die stryd om 'n sosioterapie, is dit ewe belangrik om in die **sesde** plek te besef hoe hoopvol die situasie eintlik tog is. Hiervoor kan daar op enkele sake gekonsentreer word. Die *eerste* is 'n fokus op singulariteit en dan moet gestel word dat daar wel duidelik so 'n kans op singulariteit is. Dit moet net aangegryp word: om te weet hoe, om dit te sien, en te weet om vorm daaraan te gee, om dit te inventeer (Stiegler 2004:207). Dis die unieke, die onberekenbare, die onvervangbare, die onvergelykbare van individue, wat geheel en al bevoeg is om nie deur konsumerisme verteer te word nie. Die *tweede* fokus is dat ons wel lewe onder die heerskappy van domheid, wat ons ellende is, wat despiritualisering genereer, wat tot wanhoop lei en wat ook die vernietiging van doeleindes en hoop meebring. Rede in die Kantiaanse sin is egter verbind tot hoop en visie – die ideale, dromerye, en noëmas waarin die menslike gees bestaan en waarsonder al wat sal oorbly 'n algoritmiese masjien as stelsel van vergelykings is wat reduseerbaar is tot 'n opeenvolging van berekeninge sonder objekte. Dit is presies wat Weber “rasionalisasie” genoem het en Nietzsche nihilisme, maar dit dra tog in sigself die energie van wording. Hierdie wording dra nogtans in sigself die potensiaal van transformasie op groot skaal: *die nuwe epog van die gees* (Stiegler 2006a:16). Die *derde* fokus is dat die vernietiging van gees wat tot die verlies van alle hoop lei, nogtans die moontlikhede bevat om horisonne van verwagting van 'n “ons” te konstitueer. Dit ondanks die verlies van die gees weens die uitbuiting deur industriële populisme van die drifmeganismes teen die gees as sorg vir objekte en subjekte van individuele en kollektiewe verlange, verstaan as sorg vir kinders en generasies. Hierdie “ons” is gedisaffekteer, hulle affekte is geruïneer en hulle het hulle plek, hulle *ethos*, verloor. Daarom bring dit weer die vraag na etiek na vore: etiek wat die saak is van vertoef en verblyf – woonplek – wat die Griekse *ethos* vertaal as dit wat sê wat my plek is in die trajek, skakeling, kringloop van affekte waardeur die prosesse van psigiese en kollektiewe individueering gekonstitueer word. Vir sover dit sulke plekke aandui, is etiek ook dit wat inslaan op die proses van transmissie waardeur die opeenvolging van generasies geskakel word. Dit gaan hier oor die etiek, die sedes en moraliteit in die oorspronklike verhouding daarvan tot geregtigheid en reg. Geregtigheid en etiek, as herwinning van gees, vorm die motiewe en vind ook 'n plek vir lewe – die-wete-om-te-lewe is ook die-wete-om-te-wees-in-die-wêreld (kyk Stiegler 2006a:17-20).

'n Besliste noëtiese handeling word vereis in die lig van hierdie spanningsvolle momente van die sosioterapeutiese handelinge, om die verlore gees terug te bring en te laat herleef wat die herinstelling van liefde, geregtigheid en sorg sal verwesenlik. Oor hierdie sorg skryf Stiegler dat dit dit is wat hy gees noem en wat in Grieks *nous* genoem word. In hierdie sin is die mens 'n noëtiese wese, maar sy noëtiesiteit, dit wil sê sy spiritualiteit, gaan nie noodwendig oor in handeling nie. Dit beteken dit is effektief, slegs op 'n onderbroke wyse, of met tussenposes (Stiegler 2006b:117-118).

Hierdie sosioterapeutiese stryd is dus nooit 'n afgehandelde stryd nie.

SLOT

Die verwesenliking van 'n sosioterapie as teenvoeter vir die sosiopatologiese vra stryd, inspanning en moed. Dit is 'n intellektuele stryd, 'n denkstryd, 'n stryd om konseptuele verlewendiging, vernuwing en verfrissing omdat alles dor en dood geword het, met stommititeit en barbaarsheid geslaan is. Daar moet wegbeweeg word van die graad-nul van denke na 'n nuwe en vernuwende denke (Bauman), na inventiewe denke (Serres) en veral na wat Stiegler so mooi noem: komposisionele denke (met die oog op die bevryding uit die simboliese ellende).

Die heropluistering van die wêreld kom neer op die herinvasie van wêreld om in te lewe. Hierdie wêreld is komposisies en moet gekomponeer word tot wêreld van sin ten einde die wêreld te word wat Barrau en Nancy (2011:11) in hulle boek *In watter wêreld lewe ons?* soos volg beskryf: "Die sin van die wêreld is nie langer alleen vaag of meervoudig nie: dit word die beslissende punt waar al die aspekte en al die insette van 'sin' in die algemeen sig vasknoop."

Die verwesenliking van so 'n wêreld as sinverwesenliking is ook en veral 'n sinsverwesenliking (Fromm). Dit bring ons terug, deur hierdie stryd, by volwaardige kennisverwesenliking, as veel meer as 'n rasioneel-meetbare saak, tot kennis as ook 'n affektiewe aangeleentheid (Stiegler 2010a; Wersig 1993), 'n komposisionele denksaak, 'n geestelike saak as 'n saak nie net van die ek, die subjek nie, maar van die "ons". Dit is 'n gemeenskaplike saak van sorg (Heidegger), sorgsaamheid vir en besorgdheid oor die generasies en vir die kinders en die nageslag wat Stiegler (2010a) so treffend beskryf. Wanneer syn-, sin- en wêreldverwesenliking so gebeur, verstaan 'n mens die titel van sy jongste boek: *Dit wat maak dat die lewe die pyn werd is om gelewe te word* (Stiegler 2010b). Dit is 'n boodskap wat hoop gee, nie vir hierna nie, maar vir hier en nou, waarvoor filosofie en dié wat uit die filosofie gebore is, die wetenskappe, en ook ander, saam stry, saam inventeer, saam komponeer.

So word die polemoloog vir die gees en die waarde van die gees, Bernard Stiegler en saam met hom kollegas by en lede van *Ars Industrialis*, ook by uitstek apologete vir die gees, geestelikheid en geestelike waarde.

BIBLIOGRAFIE

- Ballay, J. 2010. Le mythe de l'intelligence collective. <http://arsindustrialis.org/le-mythe-de-lintelligence-collective-0>. [2010/10/25].
- Barrau & Nancy, J-L. 2011. *Dans quelles mondes vivons-nous?* Paris: Galilée.
- Bauman, Z. 2007. *Consuming life*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. 2009. *Does ethics have a chance in a world of consumers?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- De Beer, C.S. 2009. Against the reign of Ignorance. In Lytras, M.D. (ed.). *Best practices for the knowledge society: learning, development and technology for all*. Berlin: Springer Verlag.
- De Beer, C.S. 2010. The knowledge society: re-founding the *socius*. In Lytras, M.D. (ed.). *Best practices for the knowledge society: learning, development, technology for all*. Berlin: Springer Verlag.

- Delfgaauw, B. 1962. *De wijsbegeerte van de twintigste eeu*. Baarn: Uitgeverij Het Wereldvenster.
- Derrida, J. 1989. *Of spirit*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1994. *Specters of Marx*. London: Routledge.
- Dreyfus, H.L. & Dreyfus, S.E. 1988. *Mind over machine: the power of human intuition and expertise in the era of the computer*. New York: The Free Press.
- Dupuy, J-P. 1980. Myths of the informational society, in *The myths of information: technology and postindustrial culture*. In Woodward, K. (ed.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Dupuy, J-P. 2000. *The mechanization of the mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Dupuy, J-P. 2002. *Avions-nous oublié le mal?* Paris: Bayard.
- Foucault, M. 1977. *Theatrum philosophicum*. In *Language, counter-memory, practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, M. 2009. *Le courage de la vérité*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Habermas, J. 1972. *Knowledge and human interests*. London: Heinemann.
- Heidegger, M. 1983. *De tijd van het wereldbeeld*. Tiel: Lannoo.
- Lecourt, D. 2009. *L'âge de la peur: éthique, science et société*. Montrouge: Bayard.
- Malabou, C. 2005. *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*. London: Routledge.
- Malabou, C. 2008. *What should we do with our brain?* New York: Fordham University Press.
- Manifes 2005 (Kyk Stiegler & *Ars Industrialis* 2006 vir die oorspronklike Franse weergawe, Stiegler & *Ars Industrialis* 2008 vir die Engelse vertaling en hierdie publikasie vir 'n Afrikaanse vertaling.)
- Manifes 2010 (Kyk Stiegler & *Ars Industrialis* 2010).
- Ronell, A. 2003. *Stupidity*. Urbana: University of Illinois.
- Salomon, J-J. 2006. *Une civilisation à hauts risques*. Paris: Éditions Charles Léopold Mayer.
- Serres, M. 1997. Science and the humanities: the case of Turner. *SubStance*, 83:6-21.
- Serres, M. 2008. *La guerre mondiale*. Paris: Le Pommier.
- Serres, M. 2009. *Temps des crises*. Paris: Le Pommier.
- Steiner, G. 1998. *Barbarie de l'ignorance*. Bordeaux: Le Bord de L'eau.
- Stengers, I. 2009. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- Stiegler, B. 2001. *La technique et le temps, 3: Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2004a. *Mécréance et discrédit, 1. La décadence des démocraties industrielles*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2004b. *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2005. *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2006a. *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2006b. *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2006c. *La télécratie contre la démocratie*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. 2009a. *Acting out*. Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. 2009b. *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2010a. *Taking care of youth and the generations*. Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. 2010b. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: de la pharmacologie*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. & *Ars Industrialis* 2006. *Réenchanger le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel*. Paris: Flammarion. (Ingesluit in die publikasie: Manifeste d' *Ars Industrialis*, pp 27-35.)
- Stiegler, B. & *Ars industrialis*. 2008. Manifesto for an international association *Ars Industrialis* for the promotion of an industrial politics of spirit. <http://arsindustrialis.org/node1427> [9 Februarie 2010].
- Stiegler, B. & *Ars Industrialis*. 2010. Manifesto 2010. <http://arsindustrialis.org/manifesto-2010>. [14 April 2011].
- Valéry, P. 1945. La liberté de l'Esprit, in *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Valéry, P. 1978. La crise de l'esprit, in *Variété 1 et 2*. Paris: Gallimard.
- Wersig, G. 1993. *Fokus Mensch – Bezugspunkte postmoderner Wissenschaft: Wissen, Kommunikation, Kultur*. Berlin: Peter Lang.